

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

153 | janvier-mars 2000

Observer Nommer Classer

Les politiques de l'ethnopsychiatrie

La psyché africaine, des colonies africaines aux banlieues parisiennes

Didier Fassin



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/14>

DOI : 10.4000/lhomme.14

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 231-250

ISBN : 2-7132-1316-9

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Didier Fassin, « Les politiques de l'ethnopsychiatrie », *L'Homme* [En ligne], 153 | janvier-mars 2000, mis en ligne le 18 mai 2007, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/14> ; DOI : 10.4000/lhomme.14

Les politiques de l'ethnopsychiatrie

La psyché africaine,
des colonies africaines aux banlieues parisiennes

Didier Fassin

PARCE QU'ELLES sont deux discours sur l'homme et qu'elles ont toutes deux l'ambition d'énoncer ce qui fonde son unité et son universalité, l'anthropologie et la psychanalyse ont toujours eu des relations complexes caractérisées par une fascination réciproque et une concurrence intellectuelle, par des emprunts argumentés et des annexions sauvages. Si des rapprochements ont bien eu lieu, ils ont toutefois été rares et difficiles, les problèmes rencontrés tenant autant à l'aporie théorique constituée par l'articulation entre la culture et le psychisme qu'à la réalité sociologique des deux champs peu propice à une collaboration effective. Pourtant, de *Totem et tabou* à *Cedipe africain*, de Malinowski à Devereux, des tentatives de dialogue entre les deux disciplines ont eu lieu.

Au risque de simplifier une configuration assurément plus riche en thèses qu'en synthèses, on peut distinguer deux voies principalement suivies pour atteindre le confluent supposé des deux corpus. D'une part, on s'est efforcé de montrer comment les outils conceptuels de la psychanalyse pouvaient s'avérer efficaces et pertinents pour comprendre des faits que l'anthropologie étudie communément (mythes, rites, cosmologies, représentations, pratiques, institutions) : cette première orientation se reconnaît sous la dénomination «anthropologie psychanalytique»¹. D'autre part, on s'est employé à introduire des notions ou des objets sur lesquels travaillent les anthropologues pour mieux appréhender ce qui ferait la spécificité du psychisme dans des sociétés différentes (le thème de la culture a été au cœur de cette exploration de l'altérité, mais également ceux de

1. Les travaux de Géza Róheim (1967) peuvent être considérés comme pionniers de cette orientation, même s'ils semblent aujourd'hui moins cités. Pour une approche de l'état de la réflexion et des recherches dans ce domaine, principalement en France, on pourra se référer au dossier de *L'Homme* (1999, 149) consacré à ce domaine et plus particulièrement à l'introduction, « Arguments », de Patrice Bidou, Jacques Galinier et Bernard Juillerat. Pour une discussion moins consensuelle, on se reportera au numéro spécial du *Journal des Anthropologues* (1996, 64-65) et notamment à l'article de Richard Rechtman.

— Ce texte est la version remaniée d'une communication présentée le 18 mai 1999 au colloque « Afriques africaines, américaines et parisiennes », Paris, École des hautes études en sciences sociales.

l'ethnie, de l'identité, de la parenté ou de la sorcellerie) : cette seconde ligne correspond à ce que l'on appelle généralement « ethnopsychanalyse »². Il s'agit bien de deux voies parallèles explorant deux territoires distincts, ce que révèle significativement l'examen des bibliographies respectives qui n'ont pratiquement aucune citation commune et ne se réfèrent presque jamais l'une à l'autre.

La première se déploie essentiellement dans un espace académique aux marges duquel elle se situe cependant, de l'aveu même de ses représentants (Gillison 1999). Sans préjuger de l'importance de sa contribution scientifique, elle demeure donc relativement confidentielle, confinée dans des cercles anthropologiques et psychanalytiques restreints. La seconde, en revanche, se présente comme un savoir appliqué, ou tout au moins applicable, et donc d'emblée sur le terrain de la pratique partout où des différences culturelles peuvent être invoquées, qu'il s'agisse de mondes lointains ou de populations étrangères, position qui ne lui évite d'ailleurs pas non plus une certaine marginalité institutionnelle (Kleinman 1995). Beaucoup plus que l'autre, elle se trouve par conséquent projetée dans l'espace public et même dans l'action publique, puisqu'elle propose des modalités spécifiques de prise en charge thérapeutique de certaines situations étiquetées désordres mentaux.

Au cours de la période récente, s'est ainsi développé, en France, un courant qui s'autodésigne tantôt comme ethnopsychanalyse, tantôt comme psychiatrie transculturelle, mais que l'usage habituel nomme ethnopsychiatrie – quel que soit le statut professionnel, médical ou non, de ses praticiens. Cette qualification a d'ailleurs le mérite d'inscrire ce courant dans la filiation non seulement des travaux théoriques dont il vient d'être fait mention à l'interface entre anthropologie et psychanalyse, mais également des expériences concrètes qui ont été menées depuis plus d'un siècle aux confins de l'ethnologie et de la psychiatrie³. Moins connues et moins étudiées, les interactions entre psychiatres et ethnologues n'en sont pas pour autant moins importantes, que ce soit aux origines mêmes de l'anthropologie (Copans & Jamin 1994) ou, bien plus tard, lors de l'émergence de l'ethnopsychiatrie coloniale dans l'Empire britannique (McCulloch 1995), puis de l'ethnopsychiatrie postcoloniale autour de l'école de Fann à Dakar (Collignon 1995a). Même s'il oublie fréquemment de mentionner cette tradition lorsqu'il énonce sa propre généalogie, le courant français actuel en est aussi tributaire. Il ne l'est cependant pas seulement sur le plan intellectuel, dans une transmission de savoirs et de pratiques, dans une réminiscence de présupposés théoriques et de principes méthodologiques, il l'est aussi sur le plan politique.

2. Le nom de Georges Devereux (1972) est évidemment attaché à cette ligne, même si l'on sait combien il s'est lui-même gardé d'unifier ses recherches sous un intitulé unique, parlant également d'ethnopsychiatrie, de psychiatrie interculturelle, de psychiatrie transculturelle et de psychiatrie métaculturelle. Pour une perspective diachronique sur les travaux effectués dans ce domaine, on consultera la revue *Psychopathologie africaine* qui constitue un bon miroir de la diversité des approches.

3. Dans la bibliographie annotée qu'il a consacrée à la « psychiatrie comparée » et à la « psychiatrie coloniale », René Collignon (1995b) fait remonter à un article de Moreau de Tours, paru en 1843 dans les *Annales médico-psychologiques*, la première tentative d'analyse des « rapports entre civilisation et aliénation » à partir d'une étude des maladies mentales au Proche-Orient.

Tel est du moins le point de départ de cette étude. Il s'agit au fond d'un exercice d'ethnopsychiatrie comparée dans lequel la comparaison ne porte pas sur les sujets étudiés, mais sur les sujets étudiant, et vaut comme démarche heuristique permettant d'appréhender le courant actuel à la lumière d'un épisode passé. La scène fondatrice de l'hôpital de Mathari à Nairobi devrait ainsi éclairer la scène du centre Georges-Devereux à Saint-Denis où est censée se jouer la refondation de la psychopathologie, tout comme les prises de position de John Colin Carothers sur la révolte des Mau Mau au Kenya aideront à décrypter les prises de position de Tobie Nathan sur le thème de l'immigration en France. Cette remontée dans le temps révélera une dimension encore peu perçue du phénomène : sa dimension politique. Les principales analyses qui en ont été faites se sont en effet attachées au contenu même du projet de l'ethnopsychiatrie⁴. On voudrait ici en appréhender, si l'on peut dire, le contenant. Ou plutôt le rapport entre le contenu et le contenant, entre les textes des ethnopsychiatres et les contextes de l'ethnopsychiatrie. En somme, la question posée est celle de la signification politique d'un dispositif d'interprétation et de traitement de troubles mentaux et de déviances sociales qui constitue l'altérité comme un indépassable horizon théorique et pratique. L'orientation donnée à cette question trouve sa justification dans le succès de l'entreprise auprès des pouvoirs publics, des institutions et des professionnels. C'est parce qu'elle jouit d'une reconnaissance sociale sans précédent en France que l'ethnopsychiatrie dionysienne est justiciable d'une anthropologie politique dont on esquissera les grandes lignes.

De Mathari à Saint-Denis

En 1954, le gouvernement britannique nomma un commissaire spécial pour enquêter sur la révolte Mau Mau qui, depuis le début des années 50, agitait le pays kikuyu, conduisant en 1952 à l'instauration d'un état d'urgence, durant lequel trente-deux colons européens, soixante-trois membres des forces de sécurité et onze mille cinq cents rebelles périrent : il s'agissait, selon les termes de la lettre de mission, de donner aux autorités coloniales, alors en train de réprimer le mouvement Mau Mau, les moyens d'en comprendre les fondements pour en gérer les suites politiques (McCulloch 1995). Ce commissaire était John Colin Carothers, médecin que le hasard d'une offre d'emploi avait conduit en 1929 au Kenya et qu'une vacance imprévue de poste avait amené en 1938 à prendre la direction de l'hôpital psychiatrique de Mathari, à Nairobi. Autodidacte dans cette spécialité vers laquelle les circonstances de la carrière et les aléas de la colonie avaient largement contribué à l'orienter, il n'en devint pas moins, dans les années 40, la figure

4. Parmi les recensions d'ouvrages de Tobie Nathan, on peut notamment citer les articles de Richard Rechtman (1995) sur les in conséquences du relativisme prôné dans *Fier de n'avoir ni pays ni amis, quelle sottise c'était* (1993), de Yannick Jaffré (1996) sur les contresens anthropologiques de *L'influence qui guérit* (1994) et de Christine Henry (1997) sur les pillages d'ouvrage ethnographique dans *La parole de la forêt initiale* (1996). À côté de ces nécessaires dénonciations des mystifications intellectuelles du maître de Saint-Denis, il est aussi important de se demander comment une telle entreprise peut non seulement fonctionner, mais prospérer. C'est à quoi s'emploie le présent texte.

prééminente de l'ethnopsychiatrie coloniale. Il fut ainsi sollicité pour des expertises sur les systèmes de santé mentale en Rhodésie et en Ouganda, et surtout, la jeune Organisation mondiale de la santé, qui l'avait préféré à d'autres candidats parmi lesquels Melville Herskovitz, lui confia la rédaction d'une monographie, publiée en anglais, puis en français (Carothers 1954a), où il faisait l'état des savoirs de l'époque sur la « psychologie normale et pathologique de l'Africain ».

L'homme qui, en provenance de Porstmouth, arrive à Nairobi en 1954 est donc un familier des lieux – on pourrait ajouter : des milieux coloniaux, puisque ses différentes fonctions antérieures l'ont conduit à fréquenter la meilleure société européenne locale – et une autorité internationalement reconnue de l'ethnopsychiatrie – à laquelle son ouvrage vient de donner une légitimité officielle. Sa mission n'étant que de deux mois, il se met rapidement au travail et rend un rapport publié la même année sous le titre *The Psychology of Mau Mau* (Carothers 1954b). L'essentiel de son analyse revient à faire de ce mouvement sociopolitique un phénomène psychopathologique déterminé à la fois par la personnalité des Kikuyu, elle-même étroitement liée à leur culture, et par les bouleversements psychiques collectifs occasionnés par la rencontre avec la société européenne⁵. D'une part, en effet, les Kikuyu sont individualistes, rusés et procéduriers, ce qui aurait dû leur permettre de réussir dans la société coloniale, d'autant qu'ils sont durs au travail et aptes à se projeter dans le futur. Malheureusement pour eux, leur environnement physique a déterminé une « mentalité de la forêt » caractérisée notamment par un sentiment d'insécurité, tant vis-à-vis des groupes ethniques voisins qu'à l'égard des esprits maléfiques. D'où une tendance au secret et à la suspicion, mais également une propension à la violence qui devaient marquer leur rébellion. À cet égard, Carothers est fasciné par les prestations de serment syncrétiques mêlant rituels traditionnels, symbolique chrétienne et pratiques sexuelles, qu'il attribue à l'influence de Jomo Kenyatta, lequel se serait, d'après lui, inspiré de la sorcellerie médiévale européenne pour « inventer » ce rite initiatique. D'autre part, les Kikuyu sont profondément marqués par l'expérience coloniale. Le contact avec le monde européen a provoqué chez eux des frustrations liées à la mise en cause de leurs valeurs traditionnelles, mais dans le même temps, a suscité des attentes mimétiques de promotion sociale. Leur attitude à l'égard des Britanniques procède donc d'une déception qui est comparable à celle d'un « amant délaissé ». De là les sentiments de haine qu'ils nourrissent à l'encontre des autorités comme de leurs employeurs et les comportements déloyaux que manifeste leur révolte. Là encore, pour expliquer cette dérive pathologique, Carothers invoque des traits psychologiques, notamment une dissociation de la personnalité, fréquente parmi les Africains selon ses observations et ses lectures, qui aurait favorisé leur duplicité criminelle.

5. Il s'agit là d'une innovation par rapport à la synthèse qu'il venait de rédiger pour l'Organisation mondiale de la santé (1954a : 8). Il s'était en effet imposé de traiter « uniquement l'Africain rural pur », tout en reconnaissant que « cette "personne" est de nos jours, au moins sur le papier, une abstraction tant soit peu hypothétique », mais ajoutant, pour justifier son parti pris, que « peu d'Africains sont complètement affranchis des coutumes de leur tribu ». À sa manière, *The Psychology of Mau Mau* marque l'entrée de l'histoire dans les recherches de Carothers.

À aucun moment, l'idéologie nationaliste du mouvement Mau Mau et les revendications sur les terres dont ils ont été spoliés quelques décennies plus tôt et qu'ils n'ont cessé depuis lors de réclamer ne sont évoquées. En nul lieu du rapport ne sont mentionnés les antécédents universitaires, militaires ou syndicaux des leaders de la rébellion, qui en font des acteurs bien éloignés des représentations en termes de tradition et d'irrationalité qu'en donne l'ethnopsychiatre. C'est donc fort logiquement qu'au terme de son analyse, le commissaire prône un ensemble de mesures visant à permettre la réintégration sociale des Kikuyu sur la base d'un programme de « villagisation » favorisant leur regroupement dans des unités socio-spatiales de taille modeste, loin des villes et de leurs effets déstructurants, où ils pourraient à la fois retrouver des formes de vie ancestrales et bénéficier d'un enseignement moral d'inspiration chrétienne⁶. Ainsi accéderaient-ils à des valeurs, confiance, devoir, responsabilité, qui leur faisaient précisément défaut.

The Psychology of Mau Mau eut un impact profond. D'un côté, il imposait une version autorisée des événements qui, en recherchant les explications dans la culture et la personnalité des Kikuyu, dédouanait les Britanniques et, en interprétant la révolte sur le plan psychopathologique, justifiait la répression comme pratique thérapeutique. De l'autre, il proposait un modèle de gestion pratique de l'après-conflit qui inspira effectivement les autorités coloniales, puisqu'une politique de regroupement dans des villages fut entreprise. Certes, Carothers ne fut pas le seul à recourir à des modèles ethnopsychiatriques pour rendre compte du mouvement Mau Mau. Avant lui, John Wilkinson, et après lui, Michael Kirby, tous deux médecins européens, ont donné eux aussi, dans des articles de l'*East African Medical Journal*, une lecture des faits mettant en relief les déterminations psychologiques et les processus pathologiques à l'origine de la révolte. Mais avec *The Psychology of Mau Mau*, ce n'est plus seulement dans les cercles restreints d'une revue spécialisée que se discute la genèse de la rébellion : le débat est désormais porté sur le terrain politique et l'ethnopsychiatrie devient un instrument officiel de l'administration des populations colonisées. Comme le relève l'historien australien Jock McCulloch (1995 : 71-72) : « Avec la monographie de Carothers, la science ethnopsychiatrique entra formellement dans le domaine de l'action politique. *The Psychology of Mau Mau* montra à quel point l'ethnopsychiatrie convenait bien à l'élaboration et à la rationalisation des croyances conventionnelles des colons sur les Africains. » En somme, la nouvelle discipline prétendait fonder en théorie les préjugés sur les peuples colonisés et légitimait du même coup, au nom du savoir scientifique, les pratiques de la colonisation.

6. La « villagisation » était devenue à cette époque, il faut le noter, le principal référentiel de pacification des rébellions dans l'Empire britannique, à la suite de l'expérience malaise : confrontée à une révolte des Chinois, les autorités coloniales décrétèrent en 1948 l'état d'urgence, ce qui entraîna le passage des rebelles dans la clandestinité ; pour éviter que la guérilla ne s'étende à l'ensemble de la population rurale, les Britanniques regroupèrent un demi-million de paysans dans quatre cents villages créés pour l'occasion, avant de réprimer brutalement la révolte. L'histoire semblait recommencer à Nairobi. La seule originalité de Carothers fut d'introduire dans son adaptation kenyane du modèle malais une note d'éducation morale en s'appuyant sur le *Jeunes' Movement*, déjà présent, qui était censé apporter aux femmes africaines des rudiments d'économie familiale et surtout à leurs enfants des principes de bonnes mœurs (McCulloch 1995).

Cette scène inaugurale de l'entrée en politique de l'ethnopsychiatrie, il est intéressant de la mettre en regard d'une autre, plus proche de nous, dans le temps et dans l'espace, et pourtant tout aussi exotique, en établissant un parallèle entre l'ethnopsychiatre de l'Empire colonial britannique d'il y a un demi-siècle et l'ethnopsychiatre des banlieues parisiennes d'aujourd'hui. La scène française a pour protagoniste principal Tobie Nathan entouré du cercle de ses élèves et pour cadre les départements à forte composante populaire et étrangère de la première ceinture de la capitale, Seine-Saint-Denis surtout, mais aussi Val-d'Oise et Val-de-Marne. En 1979, un jeune psychologue, d'origine juive égyptienne comme il aime à le rappeler, met en place une consultation d'ethnopsychiatrie pour les immigrés à l'hôpital Avicenne de Bobigny. Quatre ans plus tard, il la quitte pour le centre de Protection maternelle et infantile de Villetaneuse, dont il est amené à partir à nouveau en 1988 pour s'installer cette fois dans un lieu non médical : l'université Paris VIII où il crée, à Saint-Denis, le centre Georges-Devereux, du nom de celui qui fut son maître mais à l'égard duquel il devait, après sa mort, prendre ses distances⁷. S'appuyant sur une politique de formation et d'essaimage de disciples, l'entreprise connaît un succès rapide, grâce à d'efficaces relais, d'une part, dans les institutions sociales, sanitaires et judiciaires qui garantissent un recrutement pléthorique à la consultation d'ethnopsychiatrie et, d'autre part, plus récemment, dans certains segments du monde de la recherche, où des sociologues, des philosophes, des médecins, des éditeurs et des fondations lui apportent le crédit d'une légitimité scientifique officielle.

Au cœur de ce réseau (Fassin 1999), Nathan est ainsi devenu, en à peine deux décennies, la référence obligée pour tout ce qui touche non seulement à la psychopathologie des immigrés, en particulier africains, mais également à leurs pratiques sociales les moins conformes aux logiques d'intégration, comme la polygamie ou l'excision, en faveur desquelles il a pris plusieurs fois publiquement parti. Ce sont aujourd'hui plus de six cents consultations annuelles dans le seul centre Georges-Devereux, c'est-à-dire sans compter les divers autres lieux où exercent ses jeunes collègues. Consultations qui proviennent en quasi-totalité des services de protection maternelle et infantile, de l'aide sociale à l'enfance et de la protection judiciaire de la jeunesse, des associations de prévention spécialisée et des tribunaux, plus rarement des hôpitaux. Autrement dit, dans une proportion supérieure à 96 %, les patients reçus dans ce centre sont des immigrés et des descendants d'immigrés qu'en raison de leur différence culturelle supposée, les institutions principalement publiques intervenant dans les domaines de la prévention, de la répression et du traitement des désordres, des déviances et des délits de tous types, adressent à la consultation d'ethnopsychiatrie. Si l'on consi-

7. S'il dédie *L'influence qui guérit* (1994) « à la mémoire de mon maître, Georges Devereux » et s'il reconnaît dans un éditorial de la *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie* (1998) : « Il m'a fasciné d'intelligence – l'intelligence que je préfère », il déclare néanmoins dans une discussion sur « Les fondements de l'ethnopsychiatrie » (1997) : « Quand je regarde les textes de G. Devereux, je reconnais bien entendu les questions qui m'habitent, mais en même temps, je n'accepte aucune des réponses qu'il a données » et dans la « Préface » à l'édition française d'un ouvrage de son maître (1996), il dénonce sa duplicité en l'accusant d'avoir dissimulé sa judéité et changé son nom juif : « Il le cachait ! Il le cachait ! »

dère son activité croissante, cette dernière apparaît ainsi de plus en plus comme une annexe des institutions de la République dans la gestion des populations immigrées, essentiellement africaines, qui habitent les quartiers dits en difficulté.

Entouré de ceux auxquels il a donné la qualification de « co-thérapeutes », mais qui sont souvent désignés également comme ethnocliniciens et qui représentent chacun une origine, une culture et une langue, le maître des lieux s'y livre à une interprétation des troubles qui lui sont présentés en recourant à des techniques divinatoires, tels les cauris, mais aussi à des associations mentales, parfois sur la base de ses lectures ethnologiques⁸. Le diagnostic fait toujours intervenir des catégories nosographiques et surtout étiologiques traditionnelles, le plus souvent en termes persécutifs, et débouche sur des prescriptions impliquant des rituels précis, des fabrications d'amulettes, des sacrifices d'animaux. Une séance suffit souvent, le principe étant de provoquer un choc salutaire par la révélation inopinée d'une signification magico-religieuse, comme la possession par un génie, une attaque en sorcellerie, ou bien psychanalytique, telle qu'un événement oublié, un souvenir douloureux. Mais cette « technique traumatique » n'est efficace que parce qu'elle fait sens dans l'univers culturel du patient.

Projetant son expérience de l'individu au niveau du collectif, Nathan élabore dans les années 90, sur la base de sa pratique clinique, un véritable programme de gestion de l'immigration, qu'il énonce dans un livre à valeur de manifeste : *L'influence qui guérit* (1994). Puisqu'il faut, écrit-il, « tout faire pour agir en Soninké avec un patient soninké, en Bambara avec un bambara, en Kabyle avec un kabyle » (*ibid.* : 24), de la même manière, les institutions françaises doivent « favoriser les ghettos afin de ne jamais contraindre une famille à abandonner son système culturel » (*ibid.* : 216). Le principe fondamental est que l'essence de l'être ethnique, c'est sa culture subsumée dans sa personnalité : « Une culture est constituée par l'ensemble de tous les individus culturellement semblables ayant en commun des caractères qui les distinguent des autres êtres humains, eux aussi membres d'une culture et capables d'engendrer des individus culturellement semblables » (*ibid.* : 183). Ainsi définie, la culture est clôture héréditaire⁹. Ce qui est transmis inéluctablement, c'est la personnalité de chaque membre du groupe, puisqu'il existe « dans chaque individu deux systèmes redondants, ayant une structure homologue : l'un d'origine interne – l'appareil psychique – l'autre d'ori-

8. Des combinaisons de ces techniques sont bien sûr possibles, comme dans le cas rapporté d'une jeune fille bambara souffrant d'évanouissement et pour laquelle une histoire de sorcellerie est soupçonnée (Nathan 1995 : 36-38). D'abord, une « co-thérapeute » wolof « lance les cauris » et annonce « qu'il faudra faire un "sarakh" (une offrande) de deux choses qui se ressemblent ». Puis, le maître, invitant sa patiente à téléphoner à sa mère au pays, édicte sentencieusement : « Dites-lui aussi que j'ai vu dans les cauris qu'il fallait enterrer vivants dans la cour, je dis bien vivants, un gros animal et son petit – une vache et un veau... peut-être seulement une brebis et son agneau. Elle, elle comprendra. » Et, pour le lecteur qui, lui, n'a pas compris, il explique sa singulière prescription d'enterrement des victimes propitiatoires vivantes dans une note en se référant à l'essai d'Hubert et Mauss sur le sacrifice : « En étouffant l'animal, on enferme les souffles. »

9. Littéralement : « Une culture fonctionnelle assure la clôture du groupe et lui donne la conscience de son identité » (1994 : 199) et : « Personne ne fabrique seulement un garçon ou une fille... Les uns fabriquent des Grecs, les autres des Juifs, d'autres encore des Mossis, des Mandings, des Inuits, des Hurons » (*ibid.* : 213).

gine externe : la culture », les deux définissant ensemble une immuable identité ethnique, puisque, quelle que soit son histoire, « un Dogon reste un Dogon et un Bozo un Bozo » (*ibid.* : 219). Le danger absolu, dans ces conditions, c'est le métissage culturel, à l'origine des désordres psychiques que l'ethnopsychanalyste est amenée à traiter dans sa consultation. Deux institutions se révèlent à cet égard particulièrement menaçantes : « les machines d'abrasion des systèmes culturels en France que sont la Médecine et l'École, car ce sont les deux lieux institutionnels où l'on perçoit le migrant comme un humain universel et non comme un être de culture » (*ibid.* : 217). Si l'on n'y prend donc garde, le métissage républicain aboutira à une explosion sociale : le maître de Saint-Denis va jusqu'à prophétiser une « guerre » dans laquelle nous serions « anéantis par nos banlieues » (*ibid.* : 220). Euphémisées par ses thuriféraires qui prétendent n'y voir que des provocations, salutaires au demeurant, ces affirmations pourraient effectivement être remises si le succès de librairie et l'audience auprès des pouvoirs publics ne venaient attester la reconnaissance sociale et politique d'une entreprise qui se présente comme une refondation de l'ethnopsychiatrie (Nathan 1995). Aux marges du dispositif officiel de santé mentale, le centre Georges-Devereux occupe pourtant aujourd'hui, dans les banlieues, une place essentielle dans l'administration des populations immigrées – ou même simplement, puisque l'on n'échappe pas à la loi de son ethnie et de sa culture, d'origine immigrée.

Les ethnopsychiatres en politique

Ainsi, à un demi-siècle de distance, ce qui rend possible et concevable le rapprochement des deux scènes de l'ethnopsychiatrie, c'est la double ambition, à la fois théorique et pratique des deux ethnopsychiatres, c'est leur volonté de produire un savoir et son application. Plus précisément, il s'agit, pour l'un comme pour l'autre, d'utiliser une expérience clinique pour l'ériger en modèle de gouvernement. Au plan de « villagisation » des Mau Mau proposé par Carothers, correspond le programme de « ghettoïsation » des banlieues préconisé par Nathan¹⁰. Des prémisses identiques quant à l'origine du mal, à savoir la confrontation inégale d'une culture africaine traditionnelle et d'une culture européenne moderne, conduisent à des remèdes similaires prônant la séparation comme mode de pacification, et l'on sait qu'une rhétorique proche a été utilisée également en Afrique australe pour justifier l'apartheid.

On appellera politiques de l'ethnopsychiatrie les configurations reliant les pratiques discursives qui énoncent la vérité de la personnalité de l'Autre, dans son irréductible différence, et les modalités opératoires par lesquelles sont traitées ses déviations de nature supposée psychopathologique, non seulement dans le colloque singulier de la thérapie, mais aussi dans l'administration quotidienne des popula-

10. À celui qui sous-estimerait l'ambition du projet politique de l'ethnopsychiatre de Saint-Denis, on peut conseiller de lire les pages où il explique comment « quelques règles pratiques élémentaires suffiraient à prévenir les crimes contre l'humanité » (1994 : 213-220). Pour accomplir cette tâche assurément utile, il s'agirait « simplement » de maintenir chaque groupe dans son « cadre culturel ».

tions. Ces politiques incluent donc à la fois les œuvres par lesquelles ces maîtres à penser énoncent leur théorie dans l'espace public et les modalités concrètes de leur mise en œuvre dans l'action publique. Pour les appréhender, il faut tenir compte aussi bien des écrits que de leur réception, des pratiques développées par les ethnopsychiatres que des circonstances locales qui les font considérer comme des réponses pertinentes aux problèmes auxquels sont confrontées les autorités. À cet égard, les textes de Carothers sur les Mau Mau ne sont pas moins significatifs que le fait que le pouvoir colonial fasse appel à un psychiatre pour interpréter un mouvement anticolonial et les livres de Nathan nous intéressent au même titre que la délégation de compétences qui s'opère des services publics vers les consultations ethnopsychiatriques de Saint-Denis. Il s'agit bien dans les deux cas d'une relation dialectique entre un système sociopolitique qui fournit les conditions de possibilité de l'essor de l'ethnopsychiatrie et un dispositif ethnopsychiatrique qui apporte les éléments de légitimation nécessaires à la perpétuation de l'ordre sociopolitique. Cette alliance objective entre l'ethnopsychiatre expatrié et le colonisateur britannique, dans le premier cas, entre l'ethnopsychanalyste dionysien et les pouvoirs locaux, dans le second, se présente certes sous des configurations différentes, mais elle semble procéder des mêmes logiques.

Carothers, né en Afrique du Sud, membre de la bourgeoisie blanche kenyane, épouse presque naturellement les intérêts de l'Empire colonial à l'élite duquel il appartient à Nairobi. Lorsqu'il dirige l'hôpital psychiatrique de Mathari, dont il contribue à l'humanisation, il soigne des travailleurs noirs émigrés de leurs villages pour servir de force de travail dans les plantations et dans les villes, mais il propose un modèle explicatif de la maladie mentale qui en fait un conflit de cultures entre le monde traditionnel africain et la civilisation moderne européenne. Lorsqu'il rédige sa synthèse sur la psychologie et la psychopathologie des Africains, il reprend, tout en s'efforçant de se démarquer des implications racistes les plus évidentes de ses thèses, les préjugés raciaux des colons européens sur l'infériorité des populations noires auxquels il donne une forme de caution scientifique en expliquant, sur la base de ses observations et de ses lectures, que la pensée africaine ne se développe pas au-delà du stade de l'enfance. Enfin, lorsqu'on le sollicite pour rendre compte de la révolte des Mau Mau, il en fait la conséquence d'une personnalité troublée par le contact avec les Européens, édulcorant toute responsabilité des autorités coloniales et négligeant toute revendication foncière ou nationaliste des insurgés. En somme, l'association d'un psychologisme sommaire et d'un culturalisme fruste permet de dédouaner le colonisateur tout en évitant une stigmatisation trop brutale des colonisés : la colonisation, loin d'être une réalité historique comportant des enjeux économiques et politiques, devient l'expérience psychique douloureuse d'une acculturation avortée¹¹. La séparation des Noirs et

11. La conclusion de *Psychologie normale et pathologique de l'Africain* est sur ce plan sans ambiguïté : « Les modes africains de pensée peuvent en grande partie sinon entièrement être expliqués par des raisons culturelles » (1954a : 187). Et plus loin : « Il semble donc, en fin de compte, que les attributs psychiques des Africains soient le résultat direct de leur culture » (*ibid.* : 192).

des Blancs, par l'internement ou la villagisation, représente alors une sortie de crise qui élude toute critique de l'ordre colonial.

Nathan, quant à lui, peut faire illusion à cet égard dans la mesure où il se présente comme contestant l'ordre établi. D'une part, il rejette la République et ses institutions, l'école et la médecine servant d'exutoires à ses emportements anti-universalistes. D'autre part, il prétend se trouver en position marginale par rapport à l'appareil officiel de la santé mentale, se décrivant métaphoriquement lui-même comme faisant une « psychiatrie immigrée ». Et il est vrai que, dans ses déclarations comme dans ses écrits, il ne manque jamais une occasion de vilipender la manière dont les personnes d'origine étrangère sont prises en charge tant par les services sanitaires et sociaux que dans les consultations ou les hôpitaux psychiatriques. Cette rhétorique bien établie n'est toutefois contestataire qu'en apparence. Il suffit de lire la liste, volontiers publiée dans les revues et les rapports du centre Georges-Devereux, des institutions qui le soutiennent par leurs financements, leurs relations actives et l'envoi de patients pour constater les liens étroits entre les pouvoirs publics et l'entreprise dionysienne. À y regarder de près en effet, les fondements de la connivence paraissent assez similaires à ce qu'ils étaient dans l'ethnopsychiatrie coloniale. En montrant que les troubles psychiques dont souffrent les immigrés sont d'origine culturelle, c'est-à-dire liés à la rencontre funeste entre des systèmes de pensée traditionnels et des modes d'intelligence moderne, il place le registre étiologique sur un terrain consensuel que le mirage des procédures divinatoires, des interprétations surnaturelles et des thérapies rituelles rend plus attrayant encore. La combinaison de psychologisme et de culturalisme, ici teintée du merveilleux de l'exotisme, permet d'éluder non seulement les conditions concrètes d'existence qui sous-tendent les expériences des immigrés et déterminent pour une large part les problèmes qui les amènent chez le médecin ou chez le juge, mais également l'inadéquation des réponses qu'il s'agit précisément d'occulter en montrant qu'au bout du compte, en lui adressant le patient, le professionnel a fait le bon choix. Le succès rencontré par l'ethnopsychanalyste dans les banlieues, tant auprès des élus, et quelle que soit leur appartenance politique, qu'auprès des services municipaux ou départementaux, ne se comprendrait pas si l'on s'en tenait à l'image qu'il cherche à se donner de celui qui dérange. Les vérités supposées qu'il énonce sont, sinon bonnes à dire, au moins bonnes à entendre, dans la mesure où, sous couvert de discours de guerre, elles préservent la paix sociale¹². La distribution des rôles est parfaitement au point, et l'Aide sociale à l'enfance ou la Protection maternelle et infantile qui font appel à ses compétences savent qu'elles en obtiendront une interprétation où le psychique sera consensuellement rabattu sur le culturel.

12. La conclusion de *L'influence qui guérit*, dont le titre interroge : « La guerre ? », pose le débat dans des termes qui ne sont pas sans rappeler la « lutte des races » dont parlait Michel Foucault : « Je l'affirme haut et fort, les enfants des Soninkés, des Bambaras, des Peuls, des Dioulas, des Ewoundous, des Dwalas, que sais-je encore ? appartiennent à leurs ancêtres. Leur laver le cerveau pour en faire des blancs, républicains, rationalistes et athées, c'est tout simplement un acte de guerre » (1994 : 331).

C'est ici que la liaison entre pouvoir et savoir se dévoile le plus manifestement. Car si la culture est ainsi mise en avant, non seulement dans l'analyse des problèmes, mais également dans la recherche de solutions, on pourrait s'attendre à ce qu'elle fasse l'objet d'une investigation particulière. Sans exiger de l'ethnopsychiatre qu'il se fasse ethnologue, on imaginerait qu'il utilise les travaux ethnologiques à sa disposition ou même, simplement, fasse montre d'une curiosité savante à l'égard de ces cultures dont il prétend parler savamment. Or, chez Carothers comme chez Nathan, on a affaire à la mise en œuvre, dans leurs écrits comme dans leur pratique, d'un véritable principe de méconnaissance. Ce qui frappe en effet, chez les deux ethnopsychiatres, c'est, au moment même où ils prétendent explorer l'altérité jusque dans ses profondeurs les plus intimes et les plus obscures, l'absence de tout travail de connaissance anthropologique. A l'évidence, l'Autre n'a pas besoin d'être étudié, car on sait déjà tout de lui. Le rebelle kikuyu et l'immigré malien se livrent, transparents, au regard de l'ethnopsychiatre qui peut tenir sur leur culture, et sur la manière dont elle détermine leur personnalité, des énoncés définitifs sans avoir engagé la moindre enquête.

Lorsque Carothers décrit la culture et la personnalité ethniques des Kikuyu, il n'a pas fait de travail ethnographique particulier et utilise les notions de sens commun qui circulent dans la société coloniale britannique au Kenya. Reprenant simplement des analyses qu'il a précédemment développées, à propos de l'Africain – toujours cité au singulier –, il se contente d'y ajouter quelques touches de couleur locale¹³. On retrouve, sur les cultures traditionnelles, sur les phénomènes d'acculturation au contact du monde européen, sur les raisons culturelles des similitudes entre le psychisme africain et le psychisme des enfants, les mêmes observations qui associent les préjugés des manuels de psychiatrie clinique de l'époque, tel le Henderson et Gillespie (1944), et les notions hâtivement empruntées à l'anthropologie culturaliste, encore que certains aient eu du mal à se reconnaître dans ses théories. Les quelques singularités supposées qu'il signale à propos de l'éducation des enfants kikuyu, et auxquelles il attribue une valeur explicative de leurs comportements à l'âge adulte, font d'autant moins illusion que l'on retrouve ailleurs des indications et des inférences similaires à propos de la psychologie africaine en général. Moyennant ces menus aménagements, il peut cependant décrire le Kikuyu comme un Africain mâtiné d'un peu de « mentalité de la forêt ».

13. Au terme d'une revue de la littérature psychologique et psychiatrique de son époque, il dressait le tableau suivant : « L'Africain est conventionnel, il dépend fortement des stimulations physiques et émotionnelles, il manque de spontanéité, de prévoyance, de ténacité, de jugement et d'humilité ; il est inapte à l'abstraction saine et à la logique, enclin à la fantaisie et à l'invention, et, en général, instable, impulsif ; on ne peut compter sur lui, il n'a pas le sens des responsabilités, et il vit dans le présent sans réfléchir ni avoir d'ambitions, et sans se préoccuper du droit des gens qui vivent en dehors de son propre cercle. En contrepartie de ces défauts, on a aussi dit qu'il était gai, stoïque, sûr de lui, sociable, loyal, intuitif dans ses émotions et éloquent, sans rancune et doué d'une excellente mémoire, d'un vocabulaire étendu, et ayant des aptitudes pour la musique et la danse » (1954a : 95). On retrouve ici des traits mentionnés à propos de groupes particuliers, comme ceux relevés par Jean Bazin (1985) dans ses lectures coloniales sur les Bambara. De la même manière, Carothers ne s'embarrasse pas de contradictions (« on ne peut compter sur lui » et « il est loyal », écrit-il de l'Africain) qui, du reste, lui permettront de choisir, pour ses portraits particuliers, les éléments les plus conformes aux préjugés ambiants (ainsi les Kikuyu sont-ils décidément déloyaux et assurément on ne peut compter sur eux, trait néfaste qui va fonder son analyse et ses préconisations).

De son côté, Nathan, s'il ne se hasarde pas à décrire la personnalité africaine de manière systématique, n'hésite pas à procéder par généralisations à l'échelle continentale, voire plus large encore¹⁴. Mais c'est surtout dans le traitement singulier des cas que se révèle son usage du savoir ethnologique, au risque de quelques approximations qui lui font adresser un proverbe bambara à un patient soninké, après avoir expliqué que les deux cultures sont irréductiblement distinctes (1994 : 23-24). Ainsi, à propos d'un enfant camerounais qui lui est confié pour un cas d'autisme et dont les parents appartiennent à deux groupes ethniques différents, il met en cause le non-respect par ces derniers des règles traditionnelles d'endogamie et surtout le fait que les Bassa sont patrilinéaires, alors que les Dwala sont matrilinéaires, ce qui lui semble, contre toute évidence ethnologique, devoir expliquer la pathologie de l'enfant (*ibid.* : 167-197). Dans un autre cas, où une jeune Ivoirienne de treize ans a des difficultés scolaires imputées à la révélation de relations sexuelles avec le mari de sa sœur aînée, il s'en prend aux institutions françaises qui, en plaçant l'adolescente dans un foyer, n'ont pas su voir là ce qu'au mépris de toute analyse anthropologique, il décrit comme l'application des règles du lévirat en Afrique de l'Ouest, et n'ont pas autorisé le beau-frère à faire d'elle sa seconde épouse (1993 : 106-115). À chaque fois, l'interprétation apparaît comme un tour de passe-passe où des rudiments de connaissance ethnographique, mis en scène autour d'un procédé divinatoire lors de la consultation ou soulignés par la citation d'une référence anthropologique dans la version écrite, font briller le maître sans effleurer la réalité de l'expérience culturelle du patient.

Ainsi est-ce au prix d'un court-circuit intellectuel radical qui suppose l'Autre déjà connu, c'est-à-dire réduit à quelques schèmes psychocognitifs immuables et à quelques traits culturels génériques, et par conséquent non digne d'être mieux connu, qu'opère la séduction de l'ethnopsychiatrie. Ce que relève avec justesse Maurice Bloch (1997) dans l'avant-propos à la réédition américaine de *Psychologie de la colonisation* d'Octave Mannoni. Le parallèle est d'autant plus fondé que ce dernier, dans cet ouvrage célèbre paru en anglais quatre ans avant ceux de Carothers, cherche lui aussi à rendre compte d'une révolte, celle des Malgaches contre le colonisateur français en 1947. Mais il est également d'autant plus intéressant, qu'à la différence du psychiatre britannique, entièrement de connivence avec les autorités coloniales, le psychanalyste français développe une critique acérée de la colonisation, opposant le complexe d'infériorité du colon au complexe de dépendance du colonisé. Les erreurs de Mannoni ne sont donc pas à attribuer à une complicité avec le pouvoir – encore que, faut-il le rappeler, il deviendra, quelques années plus tard, responsable des services coloniaux de renseignements à Madagascar –, mais, de manière plus structurelle, doivent être rapportées aux logiques mêmes des politiques de l'ethnopsychiatrie. Discutant une

14. Ainsi : « Si l'on admet que tout événement produisant du désordre est engendré par une intention invisible, alors aucune mort ne peut être considérée comme "naturelle". Eh bien, c'est exactement ce que l'on constate que les Africains semblent penser. Je dirais que chez eux, 95% des morts sont attribuées à la malveillance d'un être invisible » (1995 : 58). Et ailleurs : « Dans la plupart des sociétés traditionnelles, les enfants pratiquent une sexualité complète (coït compris) à partir de six ou sept ans » (1993 : 116).

série de contresens que fait Mannoni à propos d'éléments qui vont lui permettre d'argumenter sa théorie, Maurice Bloch conclut : « Il est amusant de constater que si l'auteur de *Psychologie de la colonisation* peut en toute impunité énoncer des hypothèses aussi mal fondées que les siennes, il le doit au contexte colonial au sein duquel il est immergé et qu'il prend pour objet d'étude. Tout se passe en effet comme si, menant des recherches dans un pays étranger dont il ignore pour l'essentiel les us et les coutumes, Mannoni estimait pouvoir accéder aux ressorts profonds des comportements individuels sans se donner la peine de comprendre le cadre collectif dans lequel ces comportements prennent place, sans éprouver le besoin d'apprendre les significations publiques, nullement cachées, que les hommes de ce pays attachent à leurs gestes et à leurs conduites. Au bout du compte, Mannoni dissimule sa méconnaissance des motifs que se donnent les Malgaches pour agir comme ils le font en allant puiser des explications toutes trouvées dans une tradition intellectuelle qui est, quant à elle, le produit hautement spécialisé de sa propre culture. » Le « sentiment de supériorité », que décèle Maurice Bloch chez Mannoni, est ce qui permet également à Carothers et à Nathan de pouvoir parler des autres, des Kikuyu ou des Bambara, sans même avoir cherché à les connaître¹⁵. De ce point de vue, si la vérité ultime s'écrit sous la plume de Carothers après seulement deux mois d'enquête, elle s'énonce par la bouche de Nathan le plus souvent au terme de deux heures de consultation.

La double aporie de l'ethnopsychiatrie

Probablement est-on ici face au paradoxe le plus manifeste de l'ethnopsychiatrie qui, tout en se réclamant d'une pensée du particulier contre la pensée de l'universel, met en œuvre des techniques et des significations qui s'accommodent d'une méconnaissance de l'Autre et qui se montrent, en somme, indifférentes à la différence. Si l'Autre ne gagne pas à être connu, c'est-à-dire étudié en ce qu'il est autre, c'est en effet que l'ethnopsychiatrie procède d'une double opération de culturalisation et de psychopathologisation qui s'effectue en dehors du monde social dans lequel les actes prennent sens pour les sujets et qui n'a donc besoin d'aucune épreuve de validation a posteriori puisqu'elle est fondée a priori. Les

15. L'exemple que cite Maurice Bloch (1997 : 115-117) est, à cet égard, un paragon du fonctionnement de l'ethnopsychiatrie. Il s'agit d'une anecdote qui sert à Mannoni d'illustration et de preuve du complexe de dépendance. Le jeune Malgache qui lui donne des leçons de tennis tombe un jour malade, victime d'une crise de paludisme. Mannoni lui rend visite et lui apporte des médicaments. Rétabli, le professeur, au lieu de manifester sa reconnaissance, se met à lui réclamer des cadeaux. Pour le psychanalyste, le complexe du colonisé trouve ici sa parfaite expression, puisqu'une fois aidé, le jeune homme devient dépendant. Or, l'anthropologue, mieux averti des usages locaux, montre qu'au contraire, les sollicitations constituent précisément, dans la société méridionale dont fait partie le professeur de tennis, la marque d'un rapport d'égalité. Par conséquent, loin d'avoir entraîné une relation de dépendance, le don de médicaments a signifié pour le jeune Malgache la volonté de son employeur d'instaurer une relation d'amitié imposant des demandes de part et d'autre, ce que Mannoni non seulement n'a pas fait en ce qui le concerne, mais a interprété à l'envers pour ce qui est de son employé. « Au lieu de se livrer d'emblée à des spéculations d'aussi vaste ampleur », Mannoni aurait donc mieux fait de « se poser des questions sur ce que signifie, dans cette culture, le fait de "donner" et de "demander" », information qu'il aurait probablement obtenue en abordant « le sujet avec l'intéressé ou avec un Malgache ».

pré-jugements sur lesquels elle repose n'appellent pas de vérification, dans la pacification des rebelles pour Carothers, la guérison des immigrés pour Nathan : ils sont des postulats, par définition donnés pour vrais.

D'une part, les problèmes sont interprétés en fonction d'une grille culturelle indépendante des réalités sociales. Cette interprétation obéit aux deux principes qui caractérisent le raisonnement culturaliste ordinaire : la réification de la culture et la surdétermination par le culturel. Selon le premier, la culture est une entité en soi, qu'il est possible de repérer et d'isoler, dont l'individu hérite et qu'il transmet. Selon le second, c'est dans cette culture qu'il faut rechercher l'origine et le remède des maux de l'Autre ou de ses conduites déviantes. Ainsi, pour Carothers (1954a : 59), « contrairement aux cultures occidentales modernes, toutes les cultures primitives sont relativement statiques et leur survivance dépend de la gradualité de leur évolution. Chaque élément de la culture forme partie intégrante de celle-ci qui, en retour, dépend étroitement des relations familiales et des lois de la tribu ; c'est pourquoi tout changement rapide et profond renverse l'édifice tout entier ». C'est ainsi qu'il explique que la situation de « transition » culturelle de l'Afrique soit à l'origine des dysfonctionnements sociaux qu'il observe. De même, pour Nathan (1994 : 216) : « Il faut permettre aux familles de demeurer aussi longtemps que nécessaire dans leurs logiques culturelles. Ainsi épargnerons-nous davantage que nous ne sommes capables de le faire aujourd'hui aux secondes générations de sombrer dans la délinquance, la toxicomanie ou pire encore l'idéologie, qui sont toutes les trois des semblants de culture plus accessibles car simplifiées et plates. Il est honteux que, dans notre société, les migrants soient malheureux à cause du manque de respect envers leurs cultures d'origine. » Les problèmes sociaux qui affectent les banlieues sont avant tout, selon lui, le résultat d'une « acculturation » des immigrés qui ont trop vite adopté les valeurs du monde occidental.

D'autre part (et, puisque la culture explique le psychisme, voire en est un strict équivalent, les deux aspects sont évidemment liés), les souffrances et les comportements relèvent d'une lecture psychologique ou, plus exactement, psychopathologique. Dans la situation coloniale, comme dans l'expérience migratoire, le choc entre la culture, nécessairement traditionnelle, du colonisé ou de l'immigré, et la culture occidentale, donc moderne, entraîne des désordres psychiques insurmontables qui donnent lieu ici à une rébellion pathologique, là à un comportement psychopathique (McCulloch 1995). L'un et l'autre lisent les situations sociales comme la traduction et le produit de conflits intra-psychiques. Chez Carothers (1954b), le mouvement des Mau Mau est une pathologie collective développée par un groupe ethnique qui n'a pas su maîtriser l'anxiété provoquée par sa rencontre avec le monde européen. Soumise à cette épreuve, la culture trop « rigide » des Kikuyu n'était pas en mesure de s'adapter et la révolte constitue la réaction pathologique à cette impossibilité. L'analyse de l'expert britannique, puisant presque exclusivement dans la littérature psychologique et psychiatrique, conduit de la même façon à traiter individuellement les rebelles comme des « criminels psychopathes » dont la réinsertion risque fort, explique-t-il, d'être probléma-

tique. Pour Nathan (1994 : 213-215), les désordres sociaux, dès lors qu'ils concernent des immigrés, sont traités comme des troubles psychiques, tant au niveau individuel, dans les consultations ethnopsychiatriques, qu'au niveau collectif, dans les rapprochements interculturels. Étendant son analyse à l'histoire récente, il va jusqu'à interpréter dans les mêmes termes le génocide commis par le régime nazi, car « un psychisme n'ayant pu s'articuler à une culture fonctionnelle est nécessairement enclin au meurtre sauvage » ; or c'est bien ce qui s'est produit pour les Allemands à la suite de l'unification de leur pays et de la perte de « la fonctionnalité de leurs différentes cultures régionales » qui en a résulté, les contraignant à « assurer par d'autres moyens leur clôture culturelle et psychique ». De la souffrance de l'immigré à l'extermination des juifs, la psychopathologie dionysienne a décidément réponse à tout.

Ce double processus de culturalisation et de psychopathologisation ne se limite pas aux deux œuvres mises ici en parallèle, que l'on pourrait, si tel était le cas, traiter sur le mode de l'exceptionnalité. Il est, au contraire, tellement au cœur de tout le projet intellectuel ethnopsychiatrique que même lorsque des pensées critiques se développent en son sein, c'est toujours dans les limites de cette construction. Ainsi en est-il d'Octave Mannoni (1984 : 48) qui, dans *Psychologie de la colonisation*, élabore sa théorie du complexe de dépendance en se référant au développement psychologique de l'enfant et en lui attribuant une origine culturelle : « Un Européen plus ou moins infériorisé a tendance à ressentir, et non pas seulement à juger, une condition objective de dépendance comme une infériorité. Il peut s'insurger contre elle ou protester par des "symptômes". Le Malgache ne se sent, au contraire, en infériorité que lorsque les liaisons de dépendance sont d'une façon ou d'une autre, compromises. Cette différence peut être prise comme la clé de la psychologie des "populations attardées". Elle explique la longue stagnation de leurs civilisations. »¹⁶ Psychisme et culture se font strictement écho : les traits de la personnalité sont pris dans une détermination ethnique et les caractéristiques du groupe sont liées à l'existence d'un complexe. Quant à Frantz Fanon (1968 : 20-21) lui-même, qui a critiqué l'œuvre de son ami Mannoni et dont les travaux ont constitué une contribution décisive aux luttes anticoloniales, il n'échappe pas à ces deux logiques de l'ethnopsychiatrie dans sa description d'une psychologie du colonisé qui renvoie à une culture archétypale en situation coloniale où la violence tribale se mêle à l'archaïsme superstitieux : « La dernière ressource du colonisé est de défendre sa personnalité face à son congénère. Les luttes tribales ne font que perpétuer de vieilles rancunes enfoncées dans les mémoires. En se lançant à muscles perdus dans ses vengeances, le colonisé tente de se persuader que le colonialisme n'existe pas, que tout se passe comme avant. Entre-temps, la vie continue, et c'est à travers des

16. De manière révélatrice, c'est chez Lucien Lévy-Bruhl que Mannoni (*ibid.* : 53) puise ses sources anthropologiques et *La mentalité primitive* lui fournit la justification empirique de son modèle de la dépendance, même s'il prend ses distances théoriques avec les interprétations mystiques auxquelles il substitue ses propres explications psychanalytiques : « La méthode d'analyse de Lévy-Bruhl ne permettait pas d'apercevoir cette projection qui l'a trompé lui-même. »

mythes terrifiants, si prolifiques dans les sociétés sous-développées, que le colonisé va puiser des inhibitions à son agressivité. »¹⁷ Le psychisme du colonisé organise la reconfiguration de la culture traditionnelle en fonction de la donnée historique générique que constitue la colonisation. On a donc bien affaire à une méthode consubstantielle de l'entreprise ethnopsychiatrique : l'articulation du psychique et du culturel passe par une double réduction à une culture essentialisée et à un social pathologisé. Cette réduction pose toutefois deux problèmes.

Le premier concerne la délimitation du culturel. D'un côté, le culturalisme, savant aussi bien qu'ordinaire, procède en principe d'une mise en cause de toute théorie biologique de la différence : il s'oppose clairement au racisme comme schème interprétatif et au racisme comme discours idéologique¹⁸. Pourtant, il est sans cesse aux prises avec un retour du refoulé de la race. Carothers (1954a), qui insiste sur le déterminisme du « milieu », à la fois physique et surtout culturel, et rejette en théorie l'existence de « différences raciales fondamentales », mais ne cesse de discuter des particularités morphologiques et comportementales des « Noirs », rappelle avec insistance la taille et le poids inférieurs du cerveau des « Africains » comparés aux Européens et propose une théorie physiologique de la « paresse frontale » caractéristique de cette « race ». Nathan (1994), qui fait de la « Culture avec un grand C » le cœur de sa théorie, n'en utilise pas moins la couleur de la peau comme une marque de distinction, au demeurant souvent sur le mode de la stigmatisation inversée, mais significative de la rémanence de la pensée raciale : les enfants de parents africains scolarisés en France deviennent des « janissaires blanchis dans les écoles républicaines » ; ceux adoptés par des familles françaises, une fois devenus adultes, « seront les plus insipides de tous les Blancs » ; quant à ses collègues d'Afrique formés dans les facultés de médecine, ils sont qualifiés de « psychiatres africains blanchis dans les universités ». Plus fondamentalement, dans les deux cas, la culture fonctionne dans la théorie comme un succédané de la race, puisqu'elle est une réalité collective attachée à l'individu et transmise par hérédité. Certes, de même que Carothers s'est déclaré profondément choqué qu'on puisse le considérer comme raciste (McCulloch 1995 : 138), il est probable que Nathan rejetterait cette qualification le concernant, mais il n'en reste pas moins que tous deux mettent en œuvre une conception raciale de la culture. D'un autre côté, les frontières du groupe culturel ne sont jamais totalement définies. Elles hésitent entre l'ethnie – le Kikuyu, le Bambara – ou un ensemble plus vaste – les Africains, les Noirs – voire coextensif au monde non occidental –, les

17. Le culturalisme n'exclut pas, chez Fanon (*ibid.* : 21), d'autres figures de raisonnement typiques de la psychanalyse, en particulier le fonctionnalisme qui fait des mythes un instrument inconscient de résistance à la colonisation : « L'atmosphère de mythe et de magie, en me faisant peur, se comporte comme une réalité indubitable. En me terrifiant, elle m'intègre dans les traditions, dans l'histoire de ma contrée ou de ma tribu, mais dans le même temps, elle me rassure, elle me délivre un statut, un bulletin d'état civil. »

18. On ne saurait oublier, à cet égard, que le culturalisme nord-américain, à ses débuts, était, pour Franz Boas et Melville Herskovitz notamment, une réplique scientifique au racisme scientifique en pleine expansion, à cette époque, dans des États-Unis en proie à un retour de la violence raciste (Jackson 1986). De plus, il n'est pas sans intérêt de noter que, chez ces auteurs, la défense des minorités n'était pas exempte d'un universalisme de principe, l'acculturation des Noirs dans leur pays étant pour eux aussi inéluctable que souhaitable.

sociétés traditionnelles. Cette indécision permet une économie de moyens sur le plan ethnographique, condition de possibilité d'une discipline qui prétend soigner tous les individus dans leur culture propre¹⁹. Carothers (1954b) peut ainsi, sur la base de ce qu'il vient d'écrire sur l'Africain, faire le portrait du Kikuyu, passant d'ailleurs d'un terme à l'autre comme si les deux étaient interchangeables. Nathan (1996), en apparence plus soucieux de respecter la spécificité de chacun par la présence supposée d'un « co-thérapeute » de même langue et de même culture, montre en pratique que, non seulement des aménagements et des approximations sont évidemment nécessaires, l'ethnoclinicienne wolof interrogeant par exemple la patiente bambara, mais que surtout, l'interprétation étant toujours faite par lui-même in fine, c'est dans un registre limité de causes et de traitements, parfois désigné comme « cosmogonie africaine », qu'il puise. Au bout du compte, que ce soit dans la difficulté à séparer la culture de la race ou dans l'incapacité à la cerner concrètement, le culturalisme se présente comme une simple idéologie.

Le second problème concerne l'escamotage du politique que permet le recours à la culture et au psychisme dans l'élaboration des explications. Peut-être serait-il d'ailleurs plus juste de parler de culturalisation et de psychopathologisation du politique. Cette opération se fait là encore à deux niveaux. En premier lieu, les conditions économiques et sociales qui sous-tendent les conduites déviantes, collectives ou individuelles, ne sont jamais appréhendées. Pour Carothers (1954b), les Kikuyu sont violents, méfiants, peu sûrs d'eux-mêmes, mais jamais paysans dépossédés et prolétariés. Leur mouvement s'explique par une frustration névrotique et non par des revendications foncières ou nationalistes. Pour Nathan (1994), les Africains sont des Bambara, des Peuls ou des Lari qu'il faut soigner selon leur culture, mais jamais des immigrés en butte à des problèmes de titre de séjour, de logement, de racisme. De leur souffrance, il peut entendre ce qui relève d'une acculturation posée a priori comme impossible, mais non l'expérience concrète des difficultés juridiques, matérielles, sociales qui la sous-tend. Dans cette conception, « le Manding de Casamance » n'est que « provisoirement et par nécessité ouvrier d'entretien dans une administration parisienne », ce qui rend cette caractéristique accessoire²⁰. En second lieu, l'occultation touche la position

19. Ce qu'avait constaté Maurice Bloch (1997 : 105) à propos de Mannoni, qui ne se privait pas en effet de passer des Mérina en particulier aux Malgaches en général et de ceux-ci aux « colonisés », aux « primitifs », aux « non-civilisés » et aux « populations attardées » : « Le recours massif à la psychanalyse présente l'avantage de puiser dans le corps de cette discipline des explications toutes faites destinées à rendre compte de conduites qui, de prime abord, semblent incompréhensibles à l'observateur étranger. Ainsi que cela se produit souvent, l'existence de ces explications, trouvées d'avance, procure le sentiment qu'il est inutile de se mettre en quête d'explications mieux adaptées et plus pertinentes, lesquelles appellent pour être formulées un minimum de connaissance réelle du contexte culture ».

20. De cet aveuglement sur les conditions économiques et sociales, on ne peut évidemment taxer Frantz Fanon, lequel n'a, au contraire, cessé de dénoncer les rapports d'exploitation et de domination de la situation coloniale. Toutefois, il n'échappe pas complètement à la critique portée ici à l'ethnopsychiatrie, dans la mesure où, comme le relève Jock McCulloch (1995 : 135) : « Dans *Les damnés de la terre*, Fanon présente son concept de personnalité coloniale sans référence à une théorie systématique de la classe ou même de l'ethnicité. Il en résulte que les colonisés demeurent une masse amorphe seulement identifiée dans son rapport à une culture européenne dominante. » On doit toutefois rendre justice à la sensibilité politique et à la finesse sociologique de nombre d'études de cas cliniques présentées par Fanon dans ce même ouvrage.

qu'occupe l'ethnopsychiatre lui-même. Carothers, homme blanc en terre africaine, citoyen britannique membre de la bonne société coloniale, méconnaît le fait que sa situation sociale conditionne ses énoncés et que son histoire personnelle produit les préjugés auxquels il donne des allures de discours savant. Nathan, s'il se réfère volontiers, quant à lui, à ses origines et à son parcours, gomme néanmoins cette relation particulière aux immigrés qui le conduit à dire en leur nom une vérité qui les concerne et à devenir leur porte-parole malgré qu'ils en aient. Aveugles l'un et l'autre à ce que leur statut signale de leur vision, muets tous deux sur les bénéfices sociaux qu'ils peuvent tirer de l'analyse si politiquement conforme qu'ils produisent, ils parlent de l'Autre en savants au-dessus de toute subjectivité politique.



À près d'un demi-siècle de distance, deux sociétés, l'une britannique et coloniale, l'autre française et républicaine, ont ainsi délégué pour partie à l'ethnopsychiatrie la charge de l'interprétation théorique et de la gestion pratique de désordres sociaux – révolte contre le pouvoir dans le premier cas, difficultés plus polymorphes dans le second. Ce qui, dans le discours officiel, justifie la sollicitation des ethnopsychiatres, c'est l'altérité – de l'ethnie rebelle ou des immigrés souffrants – que l'on place au cœur de l'interprétation. Ainsi posé, le problème auquel est confrontée l'autorité politique est ramené à une simple incompréhension entre deux cultures. La demande adressée aux experts concerne avant tout l'intelligibilité de la situation. En décidant de faire appel à cette spécialité, le colonisateur britannique tout comme la collectivité territoriale française sont assurés que les troubles constatés, au niveau collectif ou individuel, trouveront une interprétation en termes psychopathologiques et culturels, ce à quoi s'emploient effectivement les spécialistes convoqués dans cette entreprise : le choix du destinataire de la question garantit la teneur de sa réponse.

Cette logique circulaire dans laquelle chacun ne peut trouver que des avantages ne résulte pas nécessairement d'un calcul machiavélique. Le pouvoir colonial, s'il considérait devoir réprimer la rébellion, souhaitait aussi trouver des moyens plus humains de pacification. Les acteurs locaux, s'ils ne tiennent pas à remettre en cause les inégalités sociales qui sous-tendent les troubles et les déviances, cherchent sincèrement à aider les immigrés à l'égard desquels ils se sentent souvent désemparés. Les politiques de l'ethnopsychiatrie, au sens donné ici à cette expression, renvoient en fait plus profondément à un mode d'appréhension des rapports sociaux de domination en termes de psychopathologie et de culture dès lors que ces rapports apparaissent surdéterminés par une relation à l'Autre. La question de l'altérité, ainsi formulée, ne peut qu'aboutir à une conception de la différence vidée de toute substance sociale et à une sublimation rassurante de la conflictualité qui est au principe du politique.

MOTS CLÉS/KEY WORDS : *ethnopsychiatrie/ethnopsychiatry* – *culturalisme/culturalism* – *colonialisme/colonialism* – *immigration/immigration* – *anthropologie politique/political anthropology*.

Bazin, Jean

1985 « À chacun son B ambara », in Jean-Loup Amselle & Elikia M'Bokolo, *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris, La Découverte : 87-127.

Bidou, Patrice, Jacques Galinier
& Bernard Juillerat

1999 « Arguments », *L'Homme* 149 : 7-24.

Bloch, Maurice

1997 « La psychanalyse au secours du colonialisme », *Terrain* 28 : *Miroirs du colonialisme* : 103-118. Traduction de l'avant-propos d'une nouvelle édition en langue anglaise parue sous le titre *Prospero and Caliban. The Psychology of Colonisation* d'Octave Mannoni. Ann Arbor Paperbacks, The University of Michigan Press, 1990.

Carothers, John Colin

1954a *Psychologie normale et pathologique de l'Africain. Étude ethno-psychiatrique*. Traduit par Henri Aubin. Genève, OMS. (Éd. orig. *The African Mind in Health and Disease. A Study in Ethnopsychiatry*. WHO, Genève, 1953.)

1954b *The Psychology of Mau Mau*. Nairobi, Government Printer.

Collignon, René

1995a « Some Reflections on the History of Psychiatry in French-Speaking West Africa : The Example of Senegal », *Psychopathologie africaine* XXVII (1) : 37-52.

1995b « Contributions à la psychiatrie coloniale et à la psychiatrie comparée dans les *Annales médico-psychologiques*. Essai de bibliographie annotée », *Psychopathologie africaine* XXVII (2-3) : 265-326.

Copans, Jean & Jean Jamin, eds.

1994 *Aux origines de l'anthropologie française. Les Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme de l'an VIII*. Paris, Jean-Michel Place. (1^{re} éd. 1978.)

Devereux, Georges

1972 *Ethnopsychanalyse complémentariste*. Flammarion, Paris.

Fanon, Frantz

1968 *Les damnés de la terre*. Maspero, Paris. (1^{re} éd. 1961.)

Fassin, Didier

1999 « L'ethnopsychiatrie et ses réseaux. L'influence qui grandit », *Genèses. Sciences sociales et histoire* 35 : 146-171.

Gillison, Gillian

1999 « L'anthropologie psychanalytique. Un paradigme marginal », *L'Homme* 149 : 43-52.

Henderson, David & R. D. Gillespie

1944 *A Textbook of Psychiatry*. Oxford, Oxford University Press.

Henry, Christine

1997 « La case de l'oncle Tobie », *Psychopathologie africaine* XXVIII (1) : 107-111.

Jackson, William

1986 « Melville Herskovits and the Search for Afro-American Culture », in G. Stocking, ed., *Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality*. Madison, The University of Wisconsin Press : 95-126.

Jaffré, Yannick

1996 « L'interprétation sauvage », compte rendu du livre de Tobie Nathan, *L'influence qui guérit, Enquête* 3 : 177-190.

Kleinman, Arthur

1995 *Writing at the Margin. Discourse Between Anthropology and Medicine*. Berkeley, University of California Press.

Mannoni, Octave

1984 *Psychologie de la colonisation*. Paris, Éditions Universitaires. (1^{re} éd. 1950.)

McCulloch, Jock

1995 *Colonial Psychiatry and «The African Mind»*. Cambridge, Cambridge University Press.

Mudimbe, V.Y.

1988 *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington and London, Indiana University Press-James Currey.

Nathan, Tobie

1993 *Fier de n'avoir ni pays, ni amis, quelle sottise c'était*. Grenoble, La pensée sauvage.

1994 *L'influence qui guérit*. Paris, Éditions Odile Jacob.

1995 *Manifeste pour une psychopathologie scientifique*. Paris, Les empêcheurs de penser en rond-Synthélabo.

1996 « Devereux, un hébreu anarchiste », Préface à l'édition française de Georges Devereux, *Ethnopsychiatrie des*

Indiens Mohave. Paris, Les empêcheurs de penser en rond-Synthélabo : 11-18.

1997 « Les fondements de l'ethnopsychiatrie », in C. Mesmin, ed., *Cultures et thérapies*. Grenoble, La pensée sauvage : 205-228.

1998 « Georges Devereux et l'ethnopsychiatrie clinique », *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie* 35-36 : 7-18.

Nathan, Tobie & Lucien Hounkpatin

1996 *La parole de la forêt initiale*. Paris, Éditions Odile Jacob.

Ortigue, Marie-Cécile & Edmond Ortigue

1984 *Œdipe africain*. Paris, L'Harmattan. (1^{re} éd. 1966.)

Rechtman, Richard

1995 « De l'ethnopsychiatrie à l'a-psychiatrie culturelle », *L'évolution psychiatrique* 60 (3) : 637-649.

1996 « Anthropologie et psychanalyse : un débat hors sujet ? », *Journal des Anthropologues* 64-65 : 65-86.

Róheim, Géza

1967 *Psychanalyse et anthropologie*. Paris, Gallimard. (1^{re} éd. 1950.)